

drumurilor romane, care, cu mici modificări, este în continuare valabilă.

Prezentând *Tabula Peutingeriana*, una dintre sursele esențiale pentru orice lucrare care tratează despre rețeaua de drumuri din Imperiul Roman, autorul nu se referă deloc la ipotezele discutate de diferiți cercetători privind forma alungită a acesteia și nici nu expune toate datele propuse pentru acest document.

În timpul cercetărilor sale, autorul a beneficiat de ajutorul unui topometru, ceea ce i-a ușurat mult misiunea, dar i-a și asigurat, în egală măsură, acuratețea și exactitatea înregistrărilor. Alte drumuri au fost cercetate personal de autor. În funcție de informația disponibilă, unele trasee sunt mai bine prezentate decât altele, câteva reprezentând adevărate studii de caz.

Așa după cum am menționat, autorul și-a susținut lucrarea de doctorat în 2004; doi ani mai târziu lucrarea, revăzută și actualizată, este publicată de Editura Napoca Star. Nu putem decât să apreciem rapiditatea cu care aceasta a fost pusă la îndemâna cercetătorilor, dar și a publicului larg, și nu putem decât să ne dorim ca

aceasta să se întâmple pentru cât mai multe teze de doctorat susținute.

Ne aflăm, așadar, în fața unei lucrări excepționale și nu putem, în finalul acestei prezentări, decât să repetăm ceea ce autorul însuși menționează în introducerea lucrării, și anume: oricât de completă ni se pare, lucrarea nu reprezintă decât un început pentru astfel de analize. Cercetările asupra drumurilor romane acoperă domenii variate și, ca urmare, nu pot fi realizate de către un singur cercetător. Ele se bazează pe lucrul în echipă, în care colaborează specialiști din diferite domenii. Lucrarea lui Florin Fodoran este o sinteză de la care se poate oricând porni pentru rafinarea și nuanțarea cercetării științifice. Este, poate, momentul în care ne putem gândi la o direcție specială de cercetare a rețelelor de drumuri antice și în arheologia românească.

Adriana Panaite

VICTOR COJOCARU, VICTOR SPINEI (ed.), *Aspects of Spiritual Life in South East Europe from Prehistory to the Middle Ages*, Iași, Editura Trinitas, 2004, 399 p.

În ultimii ani, asistăm în România, ca de altfel în întregul spațiu est-european, la o avalanșă de *Omagii* și de publicări de acte de simpozioane, colocvii și congrese. Acest boom editorial, binevenit, de care beneficiază și breasla arheologilor și antichizanților, aduce cu el însă, din păcate, o mare vizibilitate a problemelor de care suferă durabil istoria antică (și în general scrisul istoric) în România, cu atât mai surprinzătoare în condițiile în care dezbateră neangajată și eliberată de presiuni politice și ideologice ar trebui să primeze.

Uneia din temele în vogă, „cultura materială” din epoca materialismului dialectic – o farsă ideologică, dat fiind nivelul rudimentar de argumentare –, i s-a alăturat de mult un alt concept la fel de problematic, „viața spirituală”. Acest cuplu simplist a devenit de mai multe decenii o evidență a arheologiei românești. Mai recent, datele arheologice sînt radical reinterpretate, aproape orice manifestare fiind acum redusă la ritualuri, magie și „aspecte spirituale”, investite cu o atractivitate remarcabilă.

Volumul de față publică actele unui colocviu ținut la Iași, în octombrie 2004, la care au participat istorici din România, Republica Moldova și Ucraina. Cele 24 de contribuții (multe însoțite de ilustrații), urmate de o listă de abrevieri, sunt redactate în engleză, franceză, germană și rusă.

După o prefață de Victor Spinei, volumul debutează cu un „cuvânt de binecuvîntare” al Mitropolitului Moldovei și Bucovinei, Daniel (actualul patriarh), intitulat „Worship – The Kernel of Culture”, destinat „servirii adevărului istoric și a spiritualității sacre”, care nu și-ar avea locul într-un colocviu patronat de Academie. Această convență mutual încurajată între instituții științifice și BOR nu este deloc de bun augur. Înscrierea în tematica spirituală a acestei reuniuni nu ar fi trebuit pusă în legătură cu spiritul religios ortodox, pentru a evita ancorarea în prezent a unor dimensiuni diferite ale trecutului.

Observăm în destule dintre articole o schimbare doar de registru, suprapus de aceeași

viziune pozitivistă, nu și de interpretare: dacă înainte se cita abundant din vulgata marxistă și din tezele ceaușiste, autorul incontornabil a devenit, și încă de o bună bucată de vreme – timp în care ne-am fi așteptat la apariția unor poziționări critice față de tezele lui – Mircea Eliade, pomenit cu evlavie, de data asta mai sinceră. Nivelul de argumentare rămîne pe ansamblu superficial, multe încercări nereușite de teoretizare împănind o prezentare seacă, urmată de concluzii în răspăr. De altfel, mai multe studii reiau invocarea devenită rituală a “cercetărilor viitoare” (p. 30, 119, 184, 299-300), ridicând semne de întrebare asupra utilității reale a propriei contribuții.

Supărătoare este insistența etnicistă și naționalistă în analiza datelor arheologice, privilegiind strămoșii consacrați, și anume tracii, care-și împart popularitatea cu așa-numiții „protoromâni” – în detrimentul „migratorilor” și „nomazilor”¹. Totul e subsumat unei prezentări teleologice a istoriei sud-estului european (de fapt național): apariția și dănuirea poporului român, născut creștin, aureolat de spiritualitate. Din motive specifice, această interpretare este și mai evidentă încă în cazul arheologilor din Republica Moldova: spațiul ex-sovietic nu permite încă o abordare detașată a unor asemenea subiecte „fierbinți”, iar renașterea brutală a imperialismului rus va submina cu siguranță orice încercare de a privi lucid asupra trecutului, devenit un spațiu de confruntare și de legitimare pentru aspirațiile prezentului. Astfel, din articolul despre practici funerare la trecerea de la primul la al doilea mileniu în spațiul dintre Prut și Nistru (I. Tentiuc, p. 323-327), aflăm că necropola de la Molești aparține unei comunități românești creștine (p. 325).

Pentru că subiectul colocviului a fost „viața spirituală”, am fi fost interesați de o raportare la teoriile actuale despre fenomenul religios. Or,

¹ Vezi, în acest sens, analiza lui Gh.-Al. Niculescu, „Nationalism and the Representation of Society in Romanian Archaeology”, în *Nation and National Ideology. Past, Present and Prospects. Proceedings of the International Symposium Held at the New Europe College, Bucharest, Avril 6-7 2001*, București, 2002, p. 209-234; „Archaeology and Nationalism in „The History of the Romanians” (2001)”, *Dacia* NS, 48-49, 2004-2005, p. 99-124.

cele mai multe articole pe această temă subscriu la (sau mai exact spus reiau într-o formă sumară) tezele lui Mircea Eliade. Savant mitizat în România, devenit referință infailibilă, Eliade este însă autorul unor teorii care în Occident nu mai au decât un interes istoriografic, din cauza abordării sale idealist-spiritualiste, cu un dispreț afișat față de „Istorie”. Aceasta cu atât mai mult cu cât dezbaterile actuale sînt atente la contexte, la abordarea fiecărui „palier” (în cazul nostru cel „religios”) în relațiile complexe cu celelalte, și îndeosebi cu mediul social, economic și politic. Viziunea antiistoricistă a lui Eliade este poate interesantă ca poziție filozofică și pentru așteptările unei epoci revoluate, dar lipsită de orice relevanță pentru un demers istoric sau antropologic. Conceptul său de *homo religiosus* este doar o proiecție idealizată, fără nici o demonstrație pertinentă în afara unor alegații generale și extrem de repetitive, dar seducătoare prin conjugarea calculată dintre stil și erudiție. Or, majoritatea intelectualilor români rămân convinși că preistoria și antichitatea, ca și Evul Mediu, erau *saturate de sacru*, care ar fi fost „realitatea” omniprezentă. La fel, recursul la Blaga (care prezintă interes, desigur, ca poet și filozof) și „l'auto-conscience magique-divine” (în care recunoaștem ecoul contemporan al faimoasei „gîndiri prelogice” a lui Lévy-Bruhl, criticată însă în Occident încă din momentul apariției) ține de o concepție folclorică și identitară (V. Cojocaru, p. 119)². Cum o face

² Citarea lui Blaga este un fenomen destul de răspîndit, nu numai în prezentul volum: de exemplu, S. Sanie consideră că „filosoful poet a surprins caracteristicile esențiale” ale mitologiei daco-gete, „confirmate treptat de cercetările ultimelor decenii”, fără a da însă nici un exemplu (în finalul cărții sale *Din istoria culturii și religiei geto-dacice*, Iași, 1999², p. 253). Și mai neverosimil este cazul neoliticianului Gh. Lazarovici: „Unele ipoteze par îndrăznețe, dar fără cunoașterea luciferică (definierea ei la Blaga 1944) nu putem evolua pe tărâmul vieții spirituale. Drumul Eliade – Gimbutas, criticat uneori, reprezintă singurul mijloc de investigare, acolo unde nu există o mitologie scrisă și nici „izvoare literare” (ultimele deseori subiective, ca *Istoria [sic!] Arcana* a lui Procopius din Caesarea)” [„Despre construcțiile de cult neo-

deja, curentul care va parazita studiile de acest gen în România va fi tocmai acest „eliadism vulgar”, ersatz multiform care, sub paravanul noutății și al raportării la un „mare român”, maschează de cele mai multe ori comoditatea intelectuală. Eliade este dealtfel citat constant în studiile despre preistorie (N. Ursulescu, C. Enăchescu). Semnatarii acestor articole recurg frevent la anacronisme, proiectând în preistorie modelele prezentului. Astfel, formula „Soborul zeitelor” referitoare la un complex neolitic, mostră de vocabular neaș și bisericesc aplicat cu nonșalanță preistoriei, ridică legitime semne de întrebare (D. Monah, p. 11-24).

Unul dintre cele mai discutabile articole îi aparține lui N. Ursulescu: „*Les aspects spirituel et matériel dans la vie préhistorique et dans les conceptions de l'archéologie préhistorique*” (p. 25-30). Autorul acestei contribuții-eseu (comparabilă, pentru discrepanța dintre pretențiile teoretice clamate și evidenta superficialitate, cu producțiile tracologului bulgar Alexandăr Fol) invocă, pe urmele lui Eliade care se inspiră din Blaga, un *sens magico-religios* și operează o dihotomie confuză între „mentalitatea modernă” (analitică, în opinia sa) și cea „preistorică”. Aceasta din urmă ar fi incapabilă să disocieze între „material” și „spiritual”, ceea ce-i permite lui N. Ursulescu să avanseze o presupusă metodă de depășire a opoziției material/spiritual, pe urmele aceluiași Eliade, dar și ale unui adept iluminat al „Tradiției”, precum René Guénon, prezentat drept „mare filozof psihanalist” (*sic!*) (p. 26)³.

eneolitice din sud-estul Europei: tehnici de construire, organizare spațială, scurte interpretări. Partea I-a”, în N. Ursulescu (ed.), *Dimensiunea europeană a civilizației eneolitice est-carpatice*, Iași, 2006, p. 77].

³ Chiar și filologul clasic C. Poghire vorbea despre „l'anthropologie de Guénon” [în *Actes du Premier Symposium International de Thracologie (Rome, 14-16 novembre 1977)*, Milano, 1978, p. 118]; recent, C. Bălăceanu-Stolnici scria despre Eliade: „Zilele acestea s-au implinit 100 de ani de la nașterea lui Mircea Eliade, românul care a dominat antropologia culturală și istoria culturii din secolul XX” (în *Ziua*, nr. 3878, 13 martie 2007). Or, e manifest că antropologia culturală nu a afectat deloc teoria lui Eliade (și nici invers), deja constituită,

Articolul lui V. Cojocaru despre numele grecești teofore în NV Pontului Euxin în secolele VI-I a.C. (p. 105-134), de altfel interesant ca temă, reflectă uneori o viziune învechită despre religia greacă și se încheie printr-o serie de interogări, la care am fi așteptat un răspuns mai concret. Unele corelații sunt discutabile: de exemplu, raportul dintre antroponimele teofore pornind de la numele zeiței Atena și orașul Atena, care ar atesta legături istorice cu Pontul Euxin (p. 111), nu se poate susține. Atena este o divinitate panelenică, printre altele protectoare a orașului Atena; însă familia onomastică pornind de la numele zeiței nu are nici o legătură cu cetatea din Attică⁴. Problematică rămâne și afirmația privind o „identification impropre et aberrante des noms théophores comme des noms banaux ou noms banaux grecs” (p. 105), în cazul unor antroponime dintre cele mai frecvente ca Apollōnios, Artemidōros, Dēmētrios, Diogenēs, Dionysios sau Theodōros. Or, aceste nume, extrem de frecvente, nici nu pot fi caracterizate altfel. În pofida analizei unui material considerabil, rezultat al unei treceri în reviste a numeroase corpora și publicații, suprinde absența din bibliografie a lucrării incontestabilă a lui Fr. Bechtel, sau, pentru paralele și statistici, repertoriul comod *Lexicon of Greek Personal Names* (cele trei tomuri apărute pînă la acea dată).

Pentru a reveni la sursele teoretice de inspirație, Alexandăr Fol – antichizant fantasc și înalt demnitar comunist bulgar –, inventatorul tracologiei, disciplină extrem de discutabilă prin ideologia ei identitară și prin extrema superficialitate metodologică, este prezentat de I. Niculiță-T. Arnăut ca arheolog (p. 76). Aceiași coautori mai afirmă, evident în urma unei lecturi în diagonală a literaturii din note, că traccii ar fi vorbit un dialect al „Linear B language” (p. 77), cu alte cuvinte un dialect grecesc! În ce privește lucrarea diletant-tracomană a inginerilor Șt. Bobancu, C. Samoilă și Em. Poenaru, citată în legătură cu pretinsul calendar dacic de la Sarmizegetusa (p. 73 n. 25), aceasta nu își are nicidecum locul într-un articol care se pretinde științific.

savantul de origine română folosind scrierile antropologice doar ca baze de date.

⁴ L. Robert remarca, dealtfel, raritatea unui nume ca *Athēnaiōn* tocmai la Atena, nume care apare foarte frecvent însă în coloniile megariene, inclusiv în Pont (în *Opera Minora Selecta*, VII, Amsterdam, 1990, p. 639).

O altă problemă de fond o constituie apropierea rapidă între surse literare și practici funerare depistate arheologic, privitoare la sacrificarea soției la moartea soțului la traci (T. Arnăut-A. Belotcaci, p. 159-171), un subiect abordat recent, de exemplu, de Z. Archibald, a cărei lucrare este ignorată⁵. În acest caz, ar fi fost util de studiat divergențele între datele arheologice (care se grupează mai ales în nordul complexului tracic) și cele literare (în speță Herodot, toți ceilalți autori raportând ecouri deformate), al căror punct de plecare este un obicei al „celor care locuiesc mai sus de crestonieni” – adică undeva în nordul Peninsulei Calcidice. Printre altele, e de notat prezentarea naivă și confuză a zeiței Hecate (C. Stoian, p. 173-193), în care am fi preferat, în locul dicționarului de simboluri J. Chevalier-A. Gheerbrant, trimeri la *LIMC*, dat fiind subiectul iconografic abordat. Aceeași autoare ne surprinde prin afirmația „Bendis, une divinité thrace, tout comme Libera” (p. 184).

Câteva articole, care fac notă discordantă cu restul culegerii, abordează subiecte mai specializate: V. Cojocaru (discutat mai sus), Al. Rubel despre procesul lui Socrate, L. Mihăilescu-Bîrliba despre mentalitatea libertilor în Illyricum, C. Ciongradi despre elemente decorative ale epitafurilor din Sarmizegetusa romană; altele sunt pur arheologice: R. Alaiba, C. Enăchescu, M. Ignat, I. Niculiță-T. Arnăut, S. D. Kryžickij, A. Zanoci-S. Matveev, I. Tentiuc. Arheologul ucrainian S. D. Kryžickij prezintă din nou sanctuarele olbiene la sfârșitul epocii arhaice, în rusă (cu rezumat francez; p. 89-104), ocazie de a regla un diferend personal cu V. P. Jajlenko. Regăsim speculațiile privind raportul între *Theos Hysistos* și diaspora iudaică; multe din numele prezentate ca fiind ebraice pot fi de fapt comune ariei siriene (*Barsimsus*, *Iacubus*) (I. Moga, p. 213-220, într-un articol conținând o bibliografie abundentă și actualizată). În articolul general despre creștinarea sud-estului european reapare legenda pioasă – care continuă să fie cultivată de istoricii români în ciuda criticii pertinente a lui D. M. Pippidi – despre pretinsa origine apostolică a creștinismului românesc, prin Sf. Andrei (Em. Popescu, p. 227-248). Anumite interpretări, potrivite mai degrabă epocii

romantice, intrigă: episcopul tesalian Ballachus prezent la Conciliul de la Niceea (325), ar avea un „nom incerte (*sic!*), mais qui pourrait désigner un *Vlaque*” pentru același Em. Popescu (p. 235).

Din datele prezentate de autorii articolului „Vestiges rupestres chrétiens dans les monts de Buzău” (D. Gh. Theodor-D. Ciobanu-E. M. Constantinescu, p. 303-322), regiune prezentată drept un „*Athos nord-danubien*” (p. 312), vestigiile din antichitatea târzie par foarte reduse, dacă nu chiar absente; în schimb, cele slavone și medievale (mai ales târzii), sunt omniprezente. În ciuda acestor constatări, autorii le pun în legătură cu secta aufidienilor sau, total neverosimil, cu isihasmul (curent marginal, devenit însă central pentru intelectualii români). Finalul pare copiat dintr-un manual școlar: „L’existence de ces complexes chrétiens le long de nombreux siècles et le soutien duquel ils ont joui de la part des princes regnants et des nobles ont conservé ce foyer de vie spirituelle extrêmement actif et ayant un rôle important dans la lutte contre des essais de conquête des Pays roumains par les Ottomans” (p. 312). Studiul despre monumentele creștine din Dobrogea din sec. X-XIV (A. Stănică, p. 329-246) seamănă prea mult, prin simpla lor înșiruire, cu un repertoriu sumar. În schimb, lungul articol, cu o bibliografie impresionantă (și care acoperă întregul spațiu european), al lui V. Spinei despre practici funerare în spațiul carpato-danubian în a doua jumătate a mileniului I p. C. (p. 259-301), nu-și duce până la capăt deschiderea de idei. De la început ni se prezintă imaginea unor valuri de triburi migratoare, invadând periodic spațiul în chestiune și primejduind „l’entité ethnique même de l’élément romanisé”, populații care „ont instauré un durable état d’anormalité, perturbant tous les côtés de la vie matérielle et spirituelle” (p. 259).

Nu toate articolele depășesc nivelul compilației, unele fiind de altfel părți remaniate din publicații anterioare, cu note succinte. Dacă izolarea bibliografică este o scuză, ea nu explică naivitatea argumentației sau exprimarea elementară⁶. Pentru a încheia această trecere în

⁵ Vezi Z. H. Archibald, *The Odrysian Kingdom of Thrace. Orpheus Unmasked*, Oxford, 1998, p. 151-176 (cap. „Princely Burials and Funerary Customs”).

⁶ Iată un singur exemplu: „Les diverses théories élaborées en archéologie ont elles-mêmes un support philosophique, en essayant l’application de quelques solutions modernes afin d’éclaircir les temps reculés” (N. Ursulescu, p. 25). Alăturarea

revistă, un alt aspect supărător este constituit de calitatea îndoielnică a traducerilor: ea nu ar fi gravă în sine, mai puțin atunci când deturmarea, chiar denaturarea sensului, devin extreme; în mai multe cazuri, este clar că s-a făcut apel la traduceri ale unor nespecialiști. Un astfel de exemplu este traducerea prin „tribus des esclaves” (!) a ceea ce ar fi trebuit să fie „tribus slaves” (sau „des Slaves”) (T. Arnăut-A. Belotcaci, p. 163). Expresia „thrakisch-hethetisch-dakischen Milieus” și „hethitischen Behältern” (A. Zanoci-S. Matveev, p. 151) nu are cum să se refere la hitiți, ci la *geți*: să fie aici de vină un intermediar slav involuntar

(*g = h*)? Dintre incongruențele articolului Ceciliei Stoian, cităm doar câteva: “Caria” (*sic*, pentru “Carie”) este regiune și nu oraș (p. 173 n. 1: „noms théophores à Caria”); grafia hibridă „*trikefalos*” (p. 174); un dedicant cu nume de actor american „Val Mexi” (*sic!*) (p. 178), pentru “*Val(erius) Mexy*” (IDR II 144). Ar fi fost, desigur, mai profitabil ca editorii și cei care au verificat traducerea textelor (cf. p. 8) să nu se fi grăbit cu trimiterea lor la tipar, deja în decembrie 2004, pentru un colocviu ținut în luna octombrie a aceluiași an.

Dan Dana

„particularités générales” (T. Arnăut-A. Belotcaci, p. 160) este surprinzătoare.